

LINGÜÍSTICIDAD DE LA PERCEPCIÓN Y ETICIDAD DE LA ECOLOGÍA. REFLEXIONES A PARTIR DE ABRAM, HUSSLER Y JONAS

Rosemary Rizo-Patrón

La cultura occidental en la cual hemos sido criados nos ha acostumbrado a desconfiar de nuestras experiencias sensibles inmediatas y, más bien, a orientarnos según los presupuestos de una realidad abstracta, “objetiva”, accesible solamente mediante medidas cuantitativas, instrumental tecnológico y otras actividades exclusivamente humanas. Normalmente vinculamos estos presupuestos a la idea de un “progreso sin retorno” que supuestamente distancia de modo irremediable a nuestra cultura de su propio pasado histórico, así como de centenares —sino miles— de culturas y pueblos indígenas regados por el orbe que todavía participan de un mundo-de-vida terrestre, en algunos casos incluso pre-textual y más-que-humano. El carácter “superior” de nuestra cultura, en cuanto supuestamente más “humano” (i.e. más alejado de experiencias compartidas con otras especies), más “verdadero” y más cercano a la proyectada “realidad en sí”, se ve continuamente “confirmado” por la creciente y asombrosa efectividad de su control racional (instrumental y cibernético) tanto del mundo natural —terrestre y galáctico— como humano, así como por su creciente avasallamiento de formas alternativas de cultura y su consiguiente impacto sobre la configuración de la misma faz de la tierra, instaurando lo que algunos han llegado a llamar una auténtica “civilización planetaria”. Esta escisión que primero habría sido introducida por las tradiciones judeo-cristianas entre el hombre (en tanto “hijo de Dios” destinado a una “verdadera y trascendente morada”) y el entorno de su morada terrestre, comienza recién a ser cuestionada cuando Darwin publica en la segunda mitad del siglo XIX *El origen de las especies* y *El descenso del hombre*.

Ahora bien, la necesidad de evidenciar la superioridad del hombre sobre la naturaleza animada e inanimada, sin recurrir a propiedades y promesas trasmundanas, se traduce crecientemente en la identificación de una propiedad insigne que exhibe la excelencia de la humanidad respecto de toda otra especie: un modo de *lenguaje* radicalmente distinto de otras formas de comunicación —distinto incluso



de las más articuladas y altamente complejas que pueda lucir el mundo animal. La mayor parte de filósofos y científicos occidentales desde la Ilustración conciben el lenguaje como un código estructurado y convencional, compuesto de signos arbitrarios articulados por reglas formales. Se trata de un fenómeno del que se han abstraído sus dimensiones intersubjetivas sensibles, evocativas y afectivas vinculadas a la vida expresiva del cuerpo (como los tonos melódicos, inflexiones, gestos y estilos), que se despliegan en contextos naturales y sociales cada vez distintos. Este fenómeno se acentúa en la modernidad al atarse el lenguaje de las ciencias teóricas y prácticas a la racionalidad matemática, como en el caso de Descartes y Hobbes. El ulterior reconocimiento de la diferencia y unicidad de la racionalidad *práctica* respecto de la racionalidad *teórica* y *geométrica*, por influencia especialmente de la escuela neokantiana de Baden desde fines del siglo pasado, no revierte esta tendencia. En efecto, si bien en la perspectiva de Hannah Arendt, la *vita activa* revela al hombre las condiciones de su vida mortal, tanto natural y política, ligada al ciclo de nacimiento y muerte, en oposición a la supuesta “eternidad” asegurada por la *vita contemplativa* o teórica, el *bios politicos* también se eleva por encima de la condición mortal de la *vida* al desplegarse en una dimensión *exclusivamente humana*: “(...) la única actividad que se da directamente entre los hombres sin la intermediación de las cosas o de la materia”¹. Arendt, siguiendo a los griegos clásicos, señala que la *pluralidad humana*, que ha de entenderse bajo el doble carácter de la *igualdad* y la *distinción*, constituye la condición *sine qua non* de la vida política, caracterizada por la *acción (praxis)* y por el *discurso o lenguaje (lexis)*. De ese modo, aún cuando Arendt opone la *acción* y el *lenguaje* al ámbito de la racionalidad contemplativa, ambos constituyen actividades *puramente humanas*, que se despliegan en el espacio público de la *libertad*. La vida política, *dialogal*, eleva pues al hombre sobre la condición *natural* que lo ata a actividades (incluso violentas) que lo hermanan a otras especies vivas, destinadas a la satisfacción de las necesidades de conservación del individuo y de la especie. Esta interpretación, según la cual el hombre se cercena del entorno natural no-humano o infra-humano en virtud del lenguaje —actualmente matizada en las reflexiones filosóficas más recientes sobre el lenguaje—, merece un examen más cercano, que es lo primero que haremos a continuación, apoyándonos parcialmente en el reciente estudio del fenomenólogo y ecologista, David Abram².

A lo largo de los siglos, la disociación espiritual y racional del lenguaje humano respecto del mundo circundante natural y orgánico —tanto en las tradiciones judeo-cristianas como griegas, con su desconfianza respecto de experiencias cor-

porales y sensoriales en oposición a la promesa de una vida trasmundana o a un orden racional eterno— está íntimamente vinculada al desarrollo de la *escritura*. Son, por cierto, muchísimos factores los que confluyen en este complejísimo y largo proceso —entre los que intervienen la aparición de la agricultura al inicio de la era neolítica, las subsecuentes necesidades de medición y desarrollo de técnicas agrícolas, el desarrollo paulatino de sistemas numéricos formales, etc. Pero cabe recordar que las primeras “escrituras” se remontan a períodos ancestrales en los que pueblos nómadas sobreviven aprendiendo a “leer” de sus entornos naturales los rastros y huellas de caza, o los cambios climatológicos de los vientos y migraciones animales. Las primeras “escrituras” pueden reconocerse en nuestras propias pisadas o huellas de manos, dejadas en el barro o en las rocas, evolucionando éstas a través de crudos esbozos sobre superficies cavernarias, pasando por sistemas pictográficos más elaborados y convencionales (ideogramas u otros), hasta la constitución de formas pictográficas de conceptos resistentes a la representación visual³. Esto último se halla precisamente al origen del salto definitivo aportado por las innovaciones de escribas semitas alrededor del año 1,500 A.C. dando lugar al alfabeto semita antiguo (*aleph-beth*)⁴, de 22 letras consonantes, que no se popularizó sino siglos después⁵, pero que introdujo una distancia notable entre la cultura humana y el resto de la naturaleza. Éste es el nacimiento de la *escritura fonética*. En efecto, el signo escrito carece de referencia explícita a los fenómenos o entidades figuradas, estableciéndose en su lugar, por *vez primera*, una asociación *directa* entre el signo y el gesto vocal humano. El “mundo-de-vida-más-que-humano”, natural, desaparece paulatinamente del sistema. Para los hebreos, el lenguaje es un don —*un poder— humano*. Pero los hebreos no rompen tan inmediatamente con el entorno natural. Por un lado, los signos alfabéticos guardan vínculos con su herencia pictográfica y su entorno natural más que humano, pudiendo distinguirse todavía en la forma de las letras el entorno fenoménico (i.e. *Aleph* designa tradicionalmente al buey, figurando la letra una cabeza de buey estilizada, que invertida resulta nuestra A). Por otro lado, su alfabeto sin consonantes requiere del aliento, del soplo y de la respiración, del aire y del viento, que los antiguos semitas identifican con el espíritu y la conciencia, con la invisible (aunque concreta) presencia divina. La escritura, así, permanece absolutamente dependiente del mundo-de-vida corpóreo, de su *reactivación* a través de la palabra *leída*, cuya pronunciación dependía cada vez de una *elección* del escriba, y del contexto significativo, dando lugar a diversos matices de significados, lecturas e *interpretaciones*. De allí que la Torah permaneciera un enigma viviente. La “Torah oral”, las colecciones de lecturas e interpretaciones cabalísticas, se sucedieron a lo largo de los siglos, siendo compilados en el “Talmud” recién en el segundo o tercer siglo de nuestra era⁶. Con el alfabeto griego, que adapta la escritura fonética del *aleph-beth* semítico probablemente

alrededor del siglo octavo A.C.⁷ —aunque sin penetrar plenamente en la élite griega sino unos dos o tres siglos después, durante la vida misma de Platón (428-348 A.C.)— se cercena progresivamente el significado lingüístico del mundo-de-vida circundante. Las letras pierden definitivamente toda referencia sensorial⁸, y el relato escrito pierde su cadencia rítmica, aquella conservada en el relato oral en vistas a su repetición, pues en éste el pulso poético-literario funciona como recurso mnemotécnico⁹. El alfabeto fonético introduce un nuevo poder de *reflexividad* antes desconocido en el lenguaje, por el que el escriba dialoga con sus propias inscripciones. Con el alfabeto fonético, los significados se sedimentan y devienen *iterables*. En tanto tales, adquieren una cierta autonomía y permanencia antes desconocida. El lenguaje fonético *constituye* el concepto general y se instituye la actitud teórica, capaz de abstraer las propiedades habladas de las situaciones y contextos vividos en los que éstos se ejemplifican. Surgen las nociones morales fijas, inmutables, como la esencia de “justicia”, a las que con Platón se añaden *todos* los términos generales, desde los objetos naturales y artificiales hasta las objetividades matemáticas que ofrecen su aspecto “visible” (*eidos*) al “verdadero” conocimiento. Se establece la afinidad entre estas esencias inmutables y las figuras inmutables, pero visibles, del alfabeto. El alfabeto se torna en una estructura tan ideal e *iterable* como el mundo de las ideas. La *psyché*, el alma, que deriva del griego *psychein* —que originalmente también se relaciona con el “respirar” o “soplar”— comienza a interpretarse como un intelecto literario o un alma racional.

Abram sostiene que la mayor parte de académicos del siglo veinte que han estudiado el impacto de la escritura —especialmente fonética— sobre la experiencia humana no han tomado en cuenta su cercenamiento respecto del mundo natural más amplio, centrándose su atención en la influencia de la escritura fonética en el desarrollo y despliegue del lenguaje humano, en esquemas de cognición y pensamiento o en la organización interna de las sociedades humanas. Tampoco se ha tomado suficientemente en cuenta —salvo en aisladas investigaciones fenomenológicas— el desplazamiento del juego recíproco de los sentidos y cinestesis que se dan en la interrelación humana con el mundo textual. En efecto, al leer escuchamos palabras, presenciamos extrañas escenas o visiones, experimentamos otras vidas. Cuando el hombre civilizado pierde el sentido de la reciprocidad y relación con el mundo natural animado, las letras cobran vida en un “animismo” paralelo al de las tradiciones orales, pero anónimo, ignorante de sí. Surge un modo de experiencia y una cultura *altamente antropocéntrica*, que sufre un nuevo impulso con las innovaciones caligráficas de los escriptorios monásticos y de la invención de la imprenta en el siglo XV. Se halla así trazado el alejamiento del hombre occidental respecto de culturas orales, para quienes el

lenguaje no es experimentado como una propiedad puramente humana sino como anclado en un mundo-de-vida sensible, “más-que-humano”, ligado a sonidos, formas y gestos expresivos pertenecientes a sus respectivas bio-regiones, a sus espacio-tiempos precisos¹⁰.

El lenguaje “civilizado”, asegurado por su alfabeto fonético, es un factor decisivo en la emergencia del concepto de “espacio” abstracto, homogéneo, y del tiempo abstracto, lineal, sin principio ni fin, irreversible, así como de la separación conceptual de ambos, pues proporciona un punto de vista privilegiado y exterior desde el que se pueden registrar los infinitos ciclos de la naturaleza, los ciclos de las estaciones, la muerte y el nacimiento y las trayectorias circulares de los astros. Por el contrario, toda actividad efectiva en las culturas pre-alfabéticas, al decir de Mircea Eliade (como pescar, cazar, recolectar, aparearse, construir un hogar o alumbrar), no era sino la recurrencia de un acontecimiento arquetípico¹¹. Cuando el alfabeto fonético quiebra la participación cinestésica del hombre con su tierra circundante para reemplazarla por la relación *reflexiva* del organismo con los signos que él mismo produce, cada evento humano adquiere su propio sentido independientemente de su relación a un ciclo, a un arquetipo o acto primordial: adquiere *unicidad*. Una vez escrita, la historia refiere eventos irreversibles y únicos en el tiempo, como sucede con la Biblia Hebrea, que, por otro lado, quiere registrar la *voz* misma de la eternidad.

Cuando la forma cíclica del *tiempo mundano* —cuya ejemplificación dependía de los *fenómenos espaciales* y del horizonte espacial, *del que no se distinguía*— se ve reemplazada por una nueva conciencia de progresión rectilínea e irreversible de acontecimientos registrables, surge el tiempo lineal y su cercenamiento del espacio visible. En la cultura hebrea, la escritura alfabética *reemplaza* el espacio visible y el paisaje estable de la tierra con una suerte de “paisaje” o *tierra* literal ambulante, permitiéndoles preservar su cultura a lo largo de su estado permanente de exilio. Esta condición parece coextensiva con la misma literalidad alfabética, en tanto que ésta concentra la atención de los sentidos del hombre en la misma medida que los separa provisionalmente de su espontánea participación en el mundo-de-vida circundante.

Los desarrollos de sistemas formales de notación numérica y lingüística en la civilización alfabética *permiten* al hombre *abstraer* paulatinamente de la experiencia de su mundo circundante animado y dinámico el *sentido uniforme e infinito* de un tiempo progresivo y la intuición congelada de un *espacio* homogéneo y estático. Los griegos Hecateo de Mileto (550-489 A.C.), Herodoto (480-425 A.C.) y Tucídides (460-400 A.C.), entre los siglos VI y V A.C. también empiezan

a aflojar los vínculos entre el recurrente ciclo de la tierra sensible y el tiempo histórico de eventos irrepetibles. Se conoce la posterior definición aristotélica del tiempo como “el número del movimiento, respecto de lo anterior y de lo posterior”¹², y las múltiples definiciones y postulados euclidianos respecto del *espacio* como un *continuum* tri-dimensional, homogéneo e ilimitado, absolutamente ideal, en el que por ejemplo puede ser concebible la aserción según la cual dos líneas rectas paralelas jamás se encuentran si se extienden en cualquier dirección al infinito. Las concepciones euclidianas, reactivadas en el renacimiento dentro de una nueva noción de infinito¹³ constituyen, como sabemos, una base clásica para las nociones científicas occidentales hasta los trabajos de Albert Einstein, sedimentándose en la tradición occidental y configurando nuestra experiencia cotidiana o “sentido común”.

Edmund Husserl¹⁴ concuerda con dicha interpretación señalando que por el descubrimiento griego de la geometría “pura” es posible un proceso de “abstracción idealizante” a partir de evidencias intuitivas concretas (como en la agrimensura) que conducen a ideas-límites, figuras perfectas de un espacio y mundo geométrico sensiblemente inalcanzables. Husserl señala, en el *Origen de la Geometría* (1936)¹⁵, el carácter indispensable jugado por la “*expresión lingüística escrita*” en la constitución de dichas objetividades ideales (como el teorema de Pitágoras), a las que se les ha suprimido las propiedades de existencia individual (i.e. en el tiempo y el espacio), por lo que permanecen *únicas* independientemente de las veces o de la lengua en que se las ejemplifique (en iteraciones infinitas). Solamente gracias al lenguaje escrito, es posible pues constituir objetividades ideales y la idea de un “mundo objetivo” para todos, puesto que todos los productos espirituales del mundo de la cultura, de la ciencia y del arte literario comparten esa característica de la idealidad iterable *ad infinitum* con el lenguaje escrito (de allí la importancia de la semiótica). En la época de Galileo, se añade la idea de un mundo geométrico “infinito”, en donde son construibles intersubjetiva y unívocamente todas las figuras concebibles. Galileo, además, habría sostenido la idea que, las figuras perfectas fruto de la idealización servirían para “aplicarse” luego en una lectura *correcta* de la naturaleza. Esto último tiene como consecuencia un dualismo recogido en la metafísica matemática cartesiana entre un ámbito mundano puramente corporal, extenso, cuantificable, auténticamente *objetivo*, determinado por las llamadas cualidades *primarias* (dentro de las coordenadas espacio-temporales), y el ámbito *subjetivo* de las *cualidades secundarias* (o datos sensibles de olores, sabores, etc.). Una ulterior abstracción, que se añade a la anteriormente descrita, consagra según Husserl la “matematización galileana de la naturaleza”. Ella se desarrolla con la geometría analítica de Descartes y fundamentalmente por Leibniz. Esta consiste en una *aritmización, formalización*

o *algebraización técnica y simbólica* de la misma geometría pura. Esta transformación admirable que perfecciona el método de las ciencias físico-matemáticas a niveles de un control sin precedentes sobre su objeto, tiene la característica de *borrar* las huellas que conducen a sus fuentes y experiencias primitivas al origen de su sentido. La aparente *autonomía* de este mundo formal respecto de sus fuentes sensibles intuitivas adquiere una interpretación ontológica en la *filosofía* moderna, cuyo resultado según Husserl es una substrucción (*Substruktion*), que consiste en sustituir el mundo circundante *vivido* —al que se le reduce a una mera apariencia— por un mundo matemática y técnicamente construido: “verdadero mundo en sí”¹⁶. La matematización de la naturaleza en la edad moderna da por resultado el racionalismo fisicalista u objetivismo naturalista, que consiste en borrar toda huella de una subjetividad productora de sentido, o de experiencias humanas contextualizadas a la base de la ciencia. De hecho, por razones esenciales, las habilidades científicas *no entran como componentes* de las ciencias naturales. Los científicos producen datos descontextualizados usando instrumentos que registran sólo variables independientes de contextos (colores, peso, cambio eléctrico, etc.), pues es sobre éstos que rigen las leyes científicas *objetivas*. Los científicos, al mismo tiempo, *eliminan* toda referencia —en la producción final de su trabajo— a las actividades subjetivas que consisten en producir datos descontextualizados.¹⁷

Entre los siglos XVI y XVII, Abram nos refiere que las tradiciones orales de raigambre milenaria son barridas (o “quemadas vivas”) junto con decenas de miles de “brujas” (en verdad, yerbateras y comadronas), para dar paso al dominio de la razón alfabética y matemática, y su concepción mecanicista de la tierra y del universo. En las formulaciones de Newton, Leibniz, Berkeley y Kant se discute sobre las relaciones entre el tiempo y el espacio absolutos y relativos, pero ninguno aparentemente dudó de que se trataba de dimensiones absolutamente distintas. Dicha concepción originada en las abstracciones del alfabeto y de la ciencia se ha sedimentado hasta tal punto en nuestras percepciones ordinarias que, cuando Albert Einstein en 1905 sostiene la existencia de un *continuum* unitario llamado “espacio-tiempo” (en su “teoría general de la relatividad”), éste solo aparece como un concepto altamente abstracto impensable fuera de las matemáticas complejas de la teoría de la relatividad.

Con el loable objetivo de cerrar la desesperante brecha que crecientemente separa el mundo desarrollado del mundo subdesarrollado o en vías de desarrollo vemos por doquier diseñarse urgentes políticas de alfabetización para las desaventajadas culturas orales o cuyo desarrollo lingüístico se quedó en estadios “inferiores”, pictográficos o ideográficos. Sólo esta alfabetización les permitirá entrar al

ritmo del “progreso” de la humanidad, de la “justa” y objetiva visión del mundo, y de la capacidad de negociar en condiciones de igualdad sus relaciones con el resto de la humanidad. Pero no olvidemos que con el mismo gesto se les invita a colocarse radicalmente aparte, o por encima, de otras formas de vida. Se les invita a entrar en la tradición occidental, a concebirse como portadores de un *alma racional* o de una *vida racional* o mente pensante que, desde Aristóteles, es la exclusiva provincia de los humanos y de Dios, y que, desde Descartes, nos acerca de la naturaleza corpórea y de otros organismos sintientes inferiores. Se les invita a participar de aquellas concepciones que justifican la falta de escrúpulos en, por ejemplo, la manipulación, explotación y experimentación de distintas especies animales. Se les invita, al mismo tiempo, a participar de la jerarquización que la racionalidad occidental introduce dentro del paisaje natural al colocar a los “humanos”, en virtud de su intelecto incorpóreo, por encima de otras entidades y organismos “meramente corpóreos”, jerarquización que frecuentemente vemos trasladarse al ámbito puramente humano cuando se pretende someter (o aniquilar) a naciones, razas, pueblos generalmente más vulnerables. Víctimas frecuentes de esto han sido las culturas “orales” inferiores, o el llamado sexo “débil” (es difícil olvidar que Aristóteles sostenía que en virtud de la deficiente alma racional de la mujer, “la relación entre el macho y la hembra era naturalmente aquella entre el superior y el inferior —entre aquel que gobierna y el gobernado”¹⁸). En todo caso, se les invita a participar del progreso occidental que, con el alfabeto, nos ha abierto desde hace milenios una dimensión mental aparentemente autónoma que ha florecido de modo asombroso en el siglo veinte. Con él se nos ha abierto un reino cognitivo de expansión infinita, manifiesto en las redes de información y comunicación globales, que nos introducen en cuestión de segundos en el ciberespacio y nos permiten comunicarnos con otras mentes incorpóreas, “conferenciando” e intercambiando información sobre todo lo imaginable a lo largo y ancho del orbe, incluso sobre problemas ambientales de los que ni nos percatamos en nuestro diario vivir. En este contexto, ¿no resultaría algo anacrónico y ciego reclamar que no se pierda de vista que, a pesar de estas conquistas admirables que hacen del hombre casi un dios, no somos sino habitantes de la tierra, un astro errante cuyo recorrido en el espacio sideral está más allá de nuestro control?

Al publicar su texto sobre el *principio o imperativo de la responsabilidad*¹⁹ en 1979, Hans Jonas realizó un diagnóstico renovado de la situación ocasionada desde el renacimiento por la racionalidad occidental —y propulsada por las fuerzas del mercado y de la política—, situación a la que califica como careciendo de precedentes. El alcance insospechado y admirable que la *tecnología moderna*

otorga al dominio del hombre sobre la naturaleza, al punto de alterar la naturaleza misma de la *acción* humana, plantea para él retos y problemas morales que requieren de una nueva teoría ética, tanto para las esferas públicas como privadas, frente a los cuales las éticas tradicionales, *exclusivamente orientadas a las relaciones de los hombres con sus congéneres*, es decir, *antropocéntricas*, resultan impotentes. Una vez que el “hombre” ya no parece poder exhibir una “esencia” inmutable, una vez que se reconoce que el alcance *a futuro*, espectro de influencia y de complejidad de nuestras acciones ya no es ni controlable ni limitado, y que el destinatario potencial de nuestras acciones colectivas no necesariamente comparte nuestro mismo *aquí y ahora* (presupuestos éstos que fundaban las tradicionales máximas como: “ama al prójimo como a tí mismo”, “haz a los otros lo que desearías que ellos te hagan”, etc.)²⁰, entonces resulta que ya no parece valer la advertencia aristotélica acerca del “buen sentido” como conocimiento suficiente para la ética compartido por el común de los mortales. El problema no yace en la capacidad actual del hombre de terminar con toda vida sobre el planeta a través de un holocausto atómico suicida, sino en haber vulnerabilizado a la naturaleza hasta niveles críticos al sobreexigirla hasta un punto de no retorno en el uso aparentemente pacífico y constructivo de la técnica moderna.²¹ Nunca como ahora el hombre se constituye en agente causal capaz de alterar la misma biósfera planetaria. Lo grave es que la irreversibilidad y magnitud agregada de las acciones tecnológicas es inversamente proporcional a la *eficacia* preventiva de las predicciones científicas. La nueva situación planteada a la ética es pues la de considerar a la *naturaleza* entera como *objeto* de la responsabilidad humana, no sólo en el presente sino en el futuro lejano, pues de esta decisión depende la misma supervivencia del hombre y de toda vida sobre el planeta. Con esto, claro está, no superamos el punto de vista antropocéntrico. Pero lo interesante de la posición de Jonas es que él se pregunta si la naturaleza no debe incorporarse en la ética a título de “fin en sí mismo”. Considera que no es insensato preguntarse si las condiciones de la supervivencia de la naturaleza extra-humana o “más-que-humana”, de toda la biósfera y sus partes²², en tanto sometida a nuestro poder, no nos plantea *por sus propios derechos* una demanda moral, obligándonos a buscar el *bien* no sólo para el hombre, sino también para su entorno extra-humano.

Cuando Husserl se plantea el tema de la *crisis de las ciencias europeas* más de cuatro décadas antes del texto de Jonas el tema del impacto ecológico de la intervención técnica sobre la naturaleza todavía ni se sospecha. Entonces, ¿de qué crisis habla? Husserl —hombre de formación científica y matemática— no pone en cuestión la cientificidad, validez teórica y rigurosidad de las ciencias físico-

matemáticas —a las que califica de técnicas brillantes y de triunfo moderno del espíritu humano—; tampoco cuestiona la revolución que ellas introducen en el dominio técnico de la naturaleza, sus aplicaciones tecnológicas o utilidad práctica. Pero si Husserl dice que las ciencias, la filosofía e incluso la civilización técnica posibilitada por ellas están en crisis, es porque se trata de una crisis de su *sentido* para la existencia humana. Las ciencias y la civilización técnica en su concepción positivista —nos dice desde el §3 de la *Crisis*— se han desentendido de los problemas que afectan al hombre, han resultado incapaces de esclarecer, e incluso de plantearse, las cuestiones que Kant también llamaba “los supremos intereses de la razón”, es decir, aquellos que conciernen a la naturaleza de los fines, valores y normas que anidan en la razón y el sentido de la *razón misma como disposición*. El concepto positivista de ciencia, que es un concepto residual respecto de su versión original moderna, no sólo descuida según Husserl las evidencias o experiencias prelógicas, precientíficas y precategóricas, sino el mundo de los valores morales, el sentido de la existencia personal y colectiva, la responsabilidad que emana de la voluntad, es decir, el *mundo de vida subjetivo*, que está poblado de cuestiones que sobrepasan y desbordan el mundo en cuanto universo de los “meros hechos” en los que el tema del hombre ha dejado de constituir un fin, para no ser abordado sino como un medio. “El positivismo —dice Husserl— decapita (...) la filosofía”²³, de allí que su resultado se exprese en un malestar en la cultura, tangible en el mundo ético y político. Las causas las identifica Husserl con la transposición del modelo de la racionalidad empírico-matemática, exitoso en las ciencias físicas, a *todo* ámbito del saber y de la acción, por ende también al de las ciencias prácticas y de la filosofía, modelo que es incapaz de pronunciarse sobre la legitimidad de los valores morales. Todo se interpreta como fenómeno perteneciente a una sola realidad física —interpretada bajo el modelo mecanicista— tanto los procesos psíquicos como “los conceptos, las ideas, y por consiguiente, todo ideal y norma absoluta”²⁴. El resultado de esto último es una “ontología” que subyace soterradamente bajo el nuevo concepto de ciencia moderna. Husserl la denomina “racionalismo fisicalista” u “objetivismo naturalista”.²⁵

La superación de la *crisis* de las ciencias europeas la concibe Husserl como una toma de conciencia de que el “suelo originario” y la permanente presuposición de las construcciones científicas es el mundo *circundante vital* de las experiencias originarias, intuitivas y sensibles que nos atan a la tierra circundante y constituyen nuestras primeras nociones de un espacio y tiempo vividos como orientándose en torno a nuestros cuerpos y organizándose en torno a nuestro presente, donde experimentamos el sentido causal que vincula a los fenómenos y sus cambios, el estilo intuitivo sensible del que parte el científico para sus idealizaciones y al que vuelve para describirlo con ayuda de dichas idealizaciones. Es el horizonte

de intereses (científicos u otros) en el que se despliega la actividad científica, la que se desarrolla como un proyecto práctico entre otros. Pero Husserl da un paso adicional y busca identificar un *apriori concreto* del mundo-de-vida²⁶ como un conjunto de características-tipo que constituyen las *condiciones de posibilidad* de las experiencias mundano-vitales descritas. El mundo-de-vida, en efecto, está “dado” antes de toda construcción teórica; siempre consiste en un mundo de hombres que viven en comunidades intersubjetivas —cada cual con su propio mundo circundante de vida en común. Exhibe un “horizonte histórico” de producciones humanas *sedimentadas* (ideas, valores, cosmovisiones) que se integran sintéticamente a sus experiencias presentes y constituyen el trasfondo de *intereses* de toda experiencia. El mundo-de-vida también exhibe “cambios de validez” —pues corrige continuamente sus evidencias previas— y es experimentado necesariamente desde nuestro cuerpo en movimiento (las cinestesis), sometido a sus posibilidades de moverse o quedar inmóvil, que fundan nuestros cambios de perspectivas y nuestras primeras nociones de cercanía y lejanía.

Pero el núcleo para Husserl de la *estructura apriorica* del mundo-de-vida es la *correlación universal entre la conciencia* (el sujeto experimentante o *trascendental*) y *el mundo*²⁷, correlación anónima que sólo se revela desconectando la actitud natural y su implícita actitud objetivante. Sólo al revelarse la correlación *intencional de horizonte*, se toma conciencia que la vida del sujeto *es inseparable* de las objetividades, normas o valores a las que da sentido o interpreta según los distintos ángulos u horizontes posibles en los que aparecen, dependientes de su propia configuración, o de su trasfondo contextual²⁸. Husserl describe dicha *intencionalidad de horizonte* como *temporal*, lo que le permite dar una explicación rigurosa del fenómeno de la *sedimentación* de sentidos anteriormente constituídos. Esas *sedimentaciones* constituyen las *habitualidades* de los sujetos o de las colectividades, sus capacidades y disposiciones permanentes, determinando su *estilo*. Husserl también describe el *a priori concreto* del mundo-de-vida como intersubjetivo, desde el nivel más primitivo de la vida pulsional pre-egológica hasta las experiencias más elevadas de las comunidades monadológicas o “personalidades de orden superior”. Éstas son las familias, comunidades de distinta índole —culturales o científicas—, naciones, estados, que poseen sus propias *habitualidades sociales* por las que se distinguen los diversos *tipos culturales*. Husserl entiende la constitución de las ciencias objetivas como siendo llevada a cabo por comunidades intersubjetivas de orden superior, las científicas. El *a priori concreto* del mundo-de-vida (la intencionalidad de horizonte temporal e intersubjetiva) es así *indisligable* de la vida o de la experiencia trascendental de los sujetos. A dicho *a priori* pertenece también lo que Husserl denomina *historicidad primordial*, es decir aquella estructura de toda experiencia humana

dadora de sentido que consiste en el movimiento permanente de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentidos²⁹.

Concluamos. Nos hemos apoyado en Edmund Husserl, Hans Jonas y David Abram para señalar que la noción de “progreso” que hemos heredado de la modernidad ilustrada ligada al concepto moderno de ciencia, es decir, el “ideal baconiano”, tiene una cara de Jano, un lado oscuro, una contracara que se expresa en la “crisis” de las ciencias contemporáneas. Por un lado, se trata de una crisis ecológica que resulta de los efectos destructivos, laterales e imprevistos de la explotación indiscriminada de la tierra. Por el otro, se trata de una crisis de su sentido para la existencia humana. Ambos aspectos de la crisis de las ciencias están ligados, según Husserl, a la pretensión de cortar el “cordón umbilical” que originalmente une a la actitud “objetivista” con la fuente última de su sentido y coherencia. Dichas crisis, según los tres autores citados, podría ser superable reconociendo o restableciendo —en el marco de nuevas concepciones éticas de la ciencia y de la técnica— la raigambre natural, intuitiva, mundano-vital, subjetivo-relativa de la experiencia humana. La racionalidad científica y su orientación hacia la validez *universal*, primero instituida por el ser humano cuando inventa la escritura fonética y el alfabeto, sin embargo, constituyen un precioso bien que no ha de ser en absoluto desvalorizado ni desechado —como quizás se haya erróneamente inferido de nuestra exposición. No ha sido nuestra intención proponer un retorno al “buen salvaje”, abandonando la escritura, la formalización y las conquistas universales de la razón humana. Son estas conquistas universales que arrancan con la escritura las que han permitido al hombre comprender que, más allá de la inconmensurabilidad de universos culturales, hay un mundo que todos pueden y deben compartir: no solamente el planeta tierra, que debe ser hoy objeto *ético* de responsabilidad común —como dice Jonas— sino el mundo cultural planetario en el que se instituyen y reconocen los mismos derechos y deberes para todos los pueblos y naciones del orbe. Todo “progreso” en una dirección conlleva una elección y por ende una pérdida, en la otra. La conclusión deontológica de esta exposición es pues la de intentar guardar el humilde *equilibrio* entre una orientación a la universalidad formal sin perder de vista el contexto particular, sensible, intuitivo del que parte y se nutre. Es esto lo que quiso Husserl dar a entender con su concepto enigmático y complejo de *mundo-de-vida*. □

Notas

- 1 *Hannah Arendt*. *The Human Condition*. Chicago/London: *The University of Chicago Press*, 1958, p.7.
- 2 *David Abram*, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, New York: *Pantheon Books*, 1996.
- 3 *Cf. Jack Goody*. *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge: *Cambridge University Press*. 1987, citado por *David Abram*, *Ibid.*, p.283ss.
- 4 *Cf. Walter J. Ong*, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. New York: *Methuen*, 1982, p. 89.
- 5 *Académicos contemporáneos sitúan el éxodo de Egipto alrededor del año 1250 A.C., es decir, precisamente alrededor de la época en que el aleph-beth de 22 consonantes se comienza a usar en el área del Canaan, o Palestina. Cf. David Abram*, *op.cit.*, p.195.
- 6 *Cf. por ejemplo Barry W. Holtz, ed.*, *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts* (New York: *Summit Books*, 1984), o *Laurence Kushner*, *The Book of Letters: A Mystical Alef-bait*, New York: *Harper & Row*, 1975, etc. citados por *David Abram*, *op.cit.*, pp. 299-301.
- 7 *J.T. Hooker et al.*, *Reading the Past: Ancient Writing from Cuneiform to the Alphabet*, Berkeley: *British Museum/University of California Press*, 1990, citado por *David Abram*, *op.cit.*, pp. 282ss.
- 8 *Cabe señalar que la transición de la oralidad a la literalidad en Grecia antigua sufre gran resistencia por parte de la cultura oral altamente desarrollada y ritualizada, representada por los bardos o "rapsodas", que transmitían relatos cantados y narraciones que acumulaban el conocimiento de centurias. Cf. especialmente de Eric A. Havelock*, "The Special Theory of Greek Orality", in: *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven: *Yale University Press*, 1986, citado por *David Abram*, *op.cit.*, p. 284.
- 9 *Cf. Adam Parry, ed.*, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford: *Clarendon Press*, 1971, citado por *David Abram*, *op.cit.*, p. 285.
- 10 *En efecto, cuando el discurso humano carece de sistemas formales escritos, no puede simplemente aislarse del campo más amplio de significados expresivos del que participa. Por ello es que cuando se desarraiga a poblaciones nativas, forzándolas a abandonar sus tierras tradicionales, se les corta el cordón umbilical que las une a la fuente de coherencia de su discurso.*
- 11 *Mircea Eliade*. *The Myth of the Eternal Return*. New York: *Harper & Row*, 1959.
- 12 *Aristóteles*, *Física*, Libro IV.
- 13 *Alexandre Koyré*. *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York: *Harper & Brothers*, 1958.
- 14 *Edmund Husserl*. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: *Editorial Crítica*, 1991. Edición original de 1936. *Cf. también Husserliana VI*. La Haya: *Martinus Nijhoff*, 1954.

- 15 "Vom Ursprung der Geometrie", en: *Revue Internationale de Philosophie, Brüssel, 1. Año, N° 2, publicado por Eugen Fink. Luego apareció como Apéndice III en Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, La Haya: Martinus Nijhoff, 1954. Editado por W. Biemel, Husserliana VI, pp. 365-386 (en adelante Hua VI). El texto no ha sido traducido en la versión castellana de la Crisis.*
- 16 Bernhard Rang, en: "Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in der Mathematik und Naturwissenschaft", *Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag Husserls, München: K. Alber, 1989; pp. 88-136, observa que en 1921, Dingler publicó un libro (Physik und Hypothese. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst einer kritischen Analyse der Fundamente der Relativitätstheorie, Berlin-Leipzig: 1921, p. 52) en el que distingue entre Substruktion, Adstruktion y Konstruktion sobre la base del ejemplo de la teoría de la electricidad. Substruktion es definida por Dingler como un modelo conceptual mecánico, no perceptible por los sentidos y que toma el lugar de un grupo de hechos, coincidiendo exactamente con la determinación de Husserl. Son dos sentidos en los que se puede hablar de substrucción: (a) cuando la naturaleza idealizada no es tomada como "modelo" ni instrumento de prognosis, sino que ocupa el lugar de la naturaleza intuitiva pre-científica, como cuando decimos que los objetos coloreados que percibimos, "en verdad" o "en sí" no son sino ondas electromagnéticas reflejadas en cuerpos materiales; o (b) cuando interpretamos lo que percibimos como "apariencias" que "indican" o "anuncian" la causa real física o "en sí" detrás. No percibimos, entonces, "en realidad" las ondas electromagnéticas, sino las huellas que éstas dejan en nuestra mente.*
- 17 Cf. Hubert L. Dreyfus, "Why studies of human capacities modeled on ideal natural science can never achieve their goal", en: *Rationality, Relativism and the Human Sciences. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 3-22.*
- 18 Aristóteles, *Política, 1254b.*
- 19 Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt-am-Main: Insel Verlag, 1979; reeditado y ampliado en inglés como The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1984; traducido por Hans Jonas y David Herr.*
- 20 O éstas: "subordina el bien individual al bien común", "tiende a la excelencia desarrollando y actualizando las mejores potencialidades de tu ser como hombre", etc.
- 21 No es que las culturas orales en el pasado, como señala David Abram, no hayan también causado grandes desastres en diferentes eco-sistemas, por desplazamientos forzados, como las ocasionadas por las primeras migraciones humanas a través del Estrecho de Behring o en Australia, Nueva Zelanda, etc. Paul S. Martin, "40,000 Years of Extinction on the "Planet of Doom", in: *Paleography, Paleoclimatology, Paleoecology 82 (1990), pp. 187-201, citado por David Abram, op.cit, p. 303.*
- 22 David Abram menciona un estudio científico sobre la atmósfera llevado a cabo hace dos décadas usando instrumentos altamente sensibles, que arrojó el resultado sorprendente de que la atmósfera, en lugar de ser un compuesto químico equilibrado, se halla sostenida por una serie de procesos activos, en parte enigmáticos y en parte desconocidos, que parecen depender de todos los constituyentes orgánicos de la tierra actuando colectivamente, como un gigantesco metabolismo planetario. Las reflexiones de Abram conducen a revalorizar las concepciones antiguas según las cuales cabe contemplar a la tierra circundante —Gaia— como una presencia animada, viviente. Cf. op.cit., p. 302.

- 23 *Edmund Husserl, Crisis, p. 9.*
- 24 *Edmund Husserl, La filosofía como ciencia estricta, Buenos Aires: Nova, 1969, pp. 49-50.*
- 25 *La contracara y reflejo de esta concepción —que se acentúa con el positivismo— decimonónico resulta paradójicamente el surgimiento de un nuevo escepticismo e historicismo irracional cuya manifestación política extrema se deja sentir desde la década del veinte en los totalitarismos de nuevo cuño que emergen en Europa, guiados por factores emocionales y biológicos que Husserl denuncia como una nueva “zoología de los pueblos” que amenaza el futuro de la humanidad europea. Por consiguiente, el marco de la crisis de las ciencias europeas lo constituye la oposición entre, por un lado, el positivismo naturalista —que adorna su reclamado “rigor” desarrollando sendas “teorías de las ciencias” que no hacen sino replicar en sus procesos las construcciones que están llamadas a fundamentar: . y, por el otro lado, filosofías escépticas irracionales, como los historicismos, cosmovisiones, y filosofías de la existencia que ya comenzaban a estar de moda.*
- 26 *G. Brand, Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten A priori, Berlin: 1971.*
- 27 *E. Husserl, Crisis, §§ 28-48, passim.*
- 28 *Ibid, pp. 169-173.*
- 29 *Hua VI, pp. 370-371.*